

797464

傳統文化與現代化

CHINESE CULTURE: TRADITION & MODERNIZATION



淮陰師院圖書館 797464

一九九七年 ● 第一期

楊向奎



九二年十月

會有無比輝煌成果
傳統文化現代化後更
中國具有五千年優良的



(双月刊)

1997年第1期

总第25期

主 编 张岱年

副主编 许逸民

责任编辑 张世林

封面设计 宁成春

编辑者

《传统文化与现代化》编辑部

地址 北京王府井大街36号

邮政编码 100710

出版者 中华书局

地址 北京王府井大街36号

邮政编码 100710

国外代号 BM1250

国外发行 中国国际图书贸易总公司(北京399信箱)

刊 号 ISSN 1004-8618

CN 11-3175/G2

定 价 7.00元

传统文化与现代化

国家古籍整理出版规划小组主办

“天”、“人”关系的思考 丁守和(3)
谈礼 金景芳(11)
论儒 朱高正(18)

汉字书法的演变与瞻望 任继愈(26)
发挥中国历史地理学有用于世的作用 史念海(31)
西周铜器中服饰赏赐与职官及册命制度关系 ... 黄盛璋(37)
王家台秦简“易占”为《归藏》考 李家浩(46)
《周易》卦画演变考 韩自强(53)
古代中外关系史籍透视 谢 方(57)
试论胡适的经济观 胡 明(67)

关于《九章算术》及其刘徽注的研究 郭书春(73)
八卦、二进制及其他 王渝生(80)

●海外“中国学”

传统观念与近代化

——以中日两国为例 [日]依田惠家(89)

编 后 (96)



(双月刊)

1997 年第 1 期

总第 25 期

主 编 张岱年

副主编 许逸民

责任编辑 张世林

封面设计 宁成春

编辑者

《传统文化与现代化》编辑部

地址 北京王府井大街 36 号

邮政编码 100710

出版者 中华书局

地址 北京王府井大街 36 号

邮政编码 100710

国外代号 BM1250

国外发行 中国国际图书贸易总
公司(北京 399 信箱)

刊 号 ISSN 1004—8618

CN 11—3175/G2

定 价 7.00 元

传统文化與現代化

国家古籍整理出版规划小组主办

“天”、“人”关系的思考 丁守和(3)

谈礼 金景芳(11)

论儒 朱高正(18)

汉字书法的演变与瞻望 任继愈(26)

发挥中国历史地理学有用于世的作用 史念海(31)

西周铜器中服饰赏赐与职官及册命制度关系 ... 黄盛璋(37)

王家台秦简“易占”为《归藏》考 李家浩(46)

《周易》卦画演变考 韩自强(53)

古代中外关系史籍透视 谢 方(57)

试论胡适的经济观 胡 明(67)

关于《九章算术》及其刘徽注的研究 郭书春(73)

八卦、二进制及其他 王渝生(80)

●海外“中国学”

传统观念与近代化

——以中日两国为例 [日]依田憇家(89)

编 后 (96)

CHINESE CULTURE: TRADITION AND MODERNIZATION (A Bimonthly)

No. 1, (1997): CCTM Total(25)

Reflections on the relation between man and heaven	<i>Ding Shouhe</i> (3)
On <i>li</i> (propriety)	<i>Jin Jingfang</i> (11)
On Confucianism	<i>Zhu Gaozheng</i> (18)
Chinese calligraphy: its evolution and future	<i>Ren Jiyu</i> (26)
The practical significance of Chinese histo-geography	<i>Shi Nianhai</i> (31)
Imperial rewards of costumes, office appointments and the practice of imperial conferment seen in bronze inscriptions of the Former Zhou	<i>Huang Shengzhang</i> (37)
Investigating the connection of <i>Gui Zang</i> with the divination in the Qin bamboo slates unearthed in Wang Jia Tai	<i>Li Jiahao</i> (46)
Investigating the evolution of hexagrams in the <i>Book of Changes</i>	<i>Han Ziqiang</i> (53)
Ancient literature on China's relations with the outside world ...	<i>Xie Fang</i> (57)
On Hu Shi's view of economics	<i>Hu Ming</i> (67)
On the <i>Nine Chapter Mathematics</i> and Liu Hui's Commentary	<i>Guo Shuchun</i> (73)
The eight trigrams, binary system, and others	<i>Wang Yusheng</i> (80)
● Sinology abroad	
Traditional values and modernization-a case study of China and Japan	(<i>Japan</i>) <i>Yoda Yoshiie</i> (89)
Editorial Postscript	(96)

(顾曰国 译)

“天”、“人”关系的思考

· 丁守和 ·

关于“天”、“人”关系问题,是中国古代哲学的主要问题,也是传统文化的重要内容。在古籍中,文史哲不分,人们对天人关系的认识和议论相当复杂,反映在思想观念、社会制度、人际关系、哲理伦理、文学艺术、天文历法及建筑等诸多方面。既有“天人相分”,更有“天人合一”,也有“天人感应”等,互相交错,争论不一。而所有这些,又是与那时的小生产自然经济、家族宗法社会和君主专制互相联系而不可分的。

一、“天人相分”

在人与天的关系中,人们首先看到的是“天人相分”。人类自脱离动物界,就不但能立行,有思维、语言,而且能制造和使用工具。从最简单的打击工具到较复杂器具,从保存天然火种到钻燧取火,从穴居野宿到房屋,从采集渔猎到农耕,人们生活范围逐渐扩大,开始把自己与周围环境相区别,有了较明确的自我意识。人们在群居生活中逐渐形成一种共同心理,可以互相了解彼此所表达的喜怒哀乐等不同感情。

为了能较好地生活和生存,人们对自然

界某些物体现象产生某种希望和控制要求。传说中的火历、夏小正及以后天文历法、农学医药,就是对天地自然界的探索 and 一定程度的理解。历法中的四时十二月二十四节及春种夏锄秋收冬藏,均与农耕经济相联系。但因生产力很低下,人们对自然知之甚少,而产生对天地山川、日月星辰的崇拜,进而有上天苍天乃至天帝的崇拜;另一方面,人的自然延续而发生血缘家族关系,因对人生死不解而产生灵魂崇拜、祖先崇拜,演而为人伦道德及迷信观念。这两方面的联系,则是人间帝主统治一切。

君主专制统治均称是“尊天”、“奉天”行事。但因社会不公不平又常发生动乱,王朝更替,引起人们对天的怀疑和不满。如《书》曰:“天不可信”,“天难谌”。《诗》云:“昊天不佣”、“昊天不平”、“昊天不惠”、“疾威上帝,其命多辟”、“浩浩昊天,不骏其德”,天帝不均不平不惠,邪辟缺德。还有“上天之载,天声无臭”、“民今方殆,视天梦梦”等,怨恨天怀疑天,甚至否定主宰之天。《国语》有:“天地之气,不失去序,若失其序,民乱之也。阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是地震。”用天地阴阳失序解

释地震,这就否定了统治自然界的人格神。

《左传》也有不少记载。如季梁提出:“夫民,神之主也。故圣王先成民,而后致力于神。”史嚭说:“吾闻之,国将兴,听于民;将亡,听于神。”他们虽然承认天神存在,但民更重要,为“神之主”,“依人而行”。周内史叔兴则说:“阴阳之事,非吉凶所生也。吉凶由人。”自然界出现怪异现象是阴阳交互作用的结果,与人事无关,吉凶乃人之所为。昭公十八年,郑国发生大火,裨灶建议用国宝祝神。子产说:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之!灶焉知天道?”遂不与。子产认为天道神意渺茫无稽,人无法知道,而社会人事却迫在眼前,表现出天人相分思想。《国语》记载柯陵会盟,单子曰“晋将有乱”。鲁侯问“天道乎?抑人故也”?对曰:“吾非瞽史,焉知天道?吾见晋侯之容,而听三郤之语矣,殆必祸者也。”这也是说是人故,而非天道。

晏婴认为国家治乱与鬼神无关,并曾多次劝谏齐景公欲使巫祝求福和国家安宁。他强调治国要有“度”,超过一定限度就会引起动乱不宁。国君如“肆行非度”、“征敛无度”,即使求媚于神鬼,“岂能胜亿兆人之咀”?这里的“度”带有肯定事物质的规定性,否定了鬼神的主宰作用。史墨谈到:“社稷无常奉,君臣无常位,自古以然。”也是说官府的腐败而引起变乱“无常”,并不是天命所致。墨家反对儒家的“命定论”,主张“尚力”、“非命”,认为“赖其力则生,不赖其力则不生”,强调人力的作用;但又代之以“天志”、“明鬼”,反映小生产者的矛盾心态。

明确提出“天人相分”的是荀子。他认为“天有常道”,“地有常数”,并说:“天能生物,不能辨物;地能载人,不能治人。”“天有其时,地有其财,人有其治”。所谓常道常数,是指自然界的规律性。天地变化及其灾异现象,与人间社会治乱吉凶无关。如果治理国家能“强本

而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;循道而不贰,则天不能祸”。反之,本荒而用侈,天不能使之富;养略而动逆,天不能使之全;背道而妄行,则天不能使其吉。所以他提出:“受时与治世同,而灾祸与治世异,不可以怨天,其道然也。胡明于天人之分,则可谓至人矣。”由于天与人有别,人间的作为祸福,与天并不相干。治理万物和社会的是有为之人——自然是只有“至人”、“圣人”才能做到的。

荀子提出“天人相分”,意在使人们不迷信“天”,而要发挥人的能动性,控制和利用自然,为人类造福。他说:“大天而思之,孰于物畜而制之;从天而颂之,孰与制天命而用之;望时而待之,孰与应时而使之;因物而多之,孰与骋能而化之;思物而物之,孰与理物而勿失之也;愿与物之所以生,孰与有物之所以成。故错人而思天,则失万物之情。”是说与其思念天颂扬天等待天,不如了解和掌握天时地理的规律性,使其得到合理的利用。不仅要“天人相分”,而且要“制天命”、“裁万物”、“骋能而化之”,同时也提出爱护自然,“山林泽梁,以时禁发”,表明他的唯物观点。这是他与孟子所说的“尽心知性则知天”,用人的心性解释天性天道所不同的。然而荀子这一正确命题却又归之于圣人“制礼作乐”、“化性起伪”、“内圣外王”之道。孟子的治国强调仁政王道,荀子强调礼法,所谓“治之经,礼与刑,君子以修百姓宁”。可以说是有异有同,实际上都反映了维护君主制度的王权思想。

王充继承先秦“天人相分”思想,反对以人事论天,将天还原于自然。他在《论衡》中提出:“天地,含气之自然也”;“天去人高远,其气莽苍无端末。”“天无口目”,不像人有“口目之欲”;人“万物之中有智慧者也”。故天与人不相类,人事与天不相关。“寒温系于天地,而统于阴阳,人事国政安能助之”。他批评先秦

的天命观,认为“六经之义,圣人之语,动言天者,欲化天道,惧愚者,以言非独吾心,亦天意也。及其言天,犹以人心,非谓上天苍苍之体也”。王充以“天道自然无为”否定天命,却出现自然定命倾向,忽视人的能动性。杨泉的《齐物论》强调“夫人,元气也”,“人,含气而生,精尽而死”,并以“良农之务”、“工匠之巧”的智慧视为“圣意”,看到人的积极作用。

唐代柳宗元以天人“不相预”思想,反对天帝神道。他认为:“生殖与灾荒,皆天也;法治与悖乱,皆人也。二之而已,其事各行,不相预。”人事的功祸都是人们自己造成的,“非天预乎人也”。还说“力足其取乎人,力不足取乎神”。相信神正是其“力不足”的反映。刘禹锡的《天论》提出“天人交相胜”,“天之道在生殖,其用在强弱;人之道在法制,其用在是非”。如有是非,“人理胜”,无是非“天理胜”。他还指出,天地万物变化无穷,就是“交相胜”,“还相用”而已。天与人的关系也是交互作用。“人之所能,天亦有所不能”,“人之能胜天之实”。

在古代,“天人相分”,或天人“不相预”、天人“交相胜”等思想,对于否定天命神道起了积极作用,在中国哲学史上具有重要意义。但其重点是在人间社会的治理,并不是着重阐发天地自然理论和对自然界的认识。就这方面说,它与“天人合一”思想有相同之处,而如何治理则强调了法制或礼法结合,这与强调道德教化又不相同。

二、“天人合一”

古代夏称“服天命”,商“尊天事鬼”,但天与人尚无直接联系,君主通过巫祝卜卦向“天”问吉凶。到周代天与人直接结合,而且将血亲关系与君臣君民关系相等同。周王称“天子”即天之子,号令四方,“天子作民父母,为天下王”。帝王被称为“君父”,百姓是其“子

民”,“民以君为心,君以民为体”。并由此衍生出“君君臣臣,父父子子”的人伦关系,孝与忠亦由此生,在家“事亲为孝”,出仕在朝“事君为忠”。国与家在天与血缘亲子关系基础上结合起来。所以,“天人合一”思想最重视民事人伦的治理。

周初统治者也称奉天征讨,奉天命代商“作民主”,“为天下王”。但夏商的覆灭,又使周公等看到“天命靡常”,“皇天无亲,惟德是辅”,“天命棐忱,民情大可见”。因而把天命与民情相结合,“天视自我民视,天听自我民听”。天是以民意行事的。他们的结论是,尊天、敬德、保民。天帝之命、王者之德、民生之和,三者统一,江山社稷就会长治久安。

据说周文王“拘羑里,演《周易》”。事虽不可尽信,但《周易》确实反映周人的某些认识。如云:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天不违,后天而奉天时。”具有天人合一的哲理,而“与天地合其德”,则更着重道德,这与周公的认识是类似的。还有“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下”。圣人观天文了解阴阳交错,四时变化;观人文则是诗书礼乐教化。然而它又说:“天尊地卑,乾坤定矣;卑高已陈,贵贱位矣;动静有常,刚柔断矣;方以类聚,物以群分。”尊卑贵贱既天地所然,人间自应效仿,等级制的色彩很明显。周公制礼作乐,规范人伦道德,亦是观察天文人文,以治国安民和治民。

儒家继承西周“天人合一”重德重礼的思想。孔子说:“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉?”以不究的态度回避了哲学的寻根究底,而对仁礼道德作了多方面论述。并认为“为政以德”,就会“天之历数在尔躬”,就像“辰居其所,而众星共之”一样。仍然是有天命的。《礼记》则提出:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”道本于天,修道为教化,天

命、道德、教化相通。又谓“礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也”。天地神人合一而成“礼”。还用“诚”解释天道、人道，“唯至诚”能尽人性物性，可以“赞天地之化育”，“与天地参”。孟子认为“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣”。用人的心性解喻天，天理自在人心。故“存其心，养其性，所以事天也；殀寿不貳，修身以事之，所以立命也”。他主张性善，认为“考其善与不善者，岂有他哉，于己取之而已矣”。所以他劝王者“制民之产”，“省刑罚，薄税敛”，实行仁政。同时又说“体有贵贱，有大小，无以小害大，无以贱言贵”。所谓善又归于贵贱大小，而哲理又归于尊卑贵贱的义理。儒家的“天人合一”表现了法天与顺民、明道与事功、心性性与性理、仁政与理义等复杂的协调关系，王道王制的色彩相当浓。

道家的“天人合一”则重视自然，顺应自然。老子称“人法地、地法天，天法道，道法自然”。天地人道皆本于自然。人也重要，“道大，天大，地大，人也大。域中有四大，而人居一焉”。老子反对儒家的仁文说，故云：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不认，有慈孝；国家昏乱，有忠臣。”对社会不公平表示不满，主张“自爱而不自贵”，“无为而治”。庄子也说“道德不废，安有仁义”，“毁道德以为仁义，圣人之过也”。提出“顺物自然而无私焉，天下而治焉”。他说的“不以心捐道，不以人助天”，“天与人不相胜”，也是顺应自然之意。道家对现实不满，采取一种超然态度，以“天地与我并生，万物与我为一”的心度自我欣赏。如所谓“圣人不从事于物，不就利，不违害，不喜求，不缘道，无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外”。这种消极超然自得的态度，是与儒家积极问世精神大相径庭的，但也颇能吸引失意士人与文人墨客，此亦儒道互补也。

管仲重民，视民为天。齐桓公问“王者何

贵”？仲曰“贵天”。桓公仰面视天。仲曰：“所谓天者，非苍苍莽莽之天也。君人者，以百姓为天也。百姓与之则安，辅之则强，背之则亡。”这是从君主治国而言，应视民为天，反映古代民本思想。他又说：“人与天调，然后天地之美生。”这是自然之天，人的活动要与天地自然、阴阳变化相协调，才能使万物茂生，产生优美的事物。他进而提出阴阳四时五行之说，以阴喻刑、阳喻德，务四时而施政，五行以正时，五官以正位等，形成一个“天人合一”的宇宙模式，这似阴阳家。而作为政治家，他强调的则是“五政苟时，五谷皆入”，“五谷蕃时，六畜殖”，“阳为德，阴为刑，合则尊”，“量民资以聚敛”，“治积则昌，暴虐积则亡”。以德和法治治理国家，关怀民生，反对强征聚敛，暴虐无道。这又与视民为天有关。

《吕氏春秋》综览各家，被称为杂家帝王学。其中“十二纪”据说是阴阳家所传。阴阳家仰观天文，俯视地理，中察人间，分天地阴阳变化为四时、八位、十二纪、二十四节等，这对农耕生产是有益的。同时又提出“始生之者天也，养成之者人也。能养天之所生而勿撓之者谓之天子”。认为只有圣人天子能“精通乎天地，神覆乎宇宙，其与物无不受也，无不裹也，若天地然”。将阴阳五行与圣人、天子相结合，造成诸多忌讳。司马迁评论说：“春生夏长，秋收冬藏，为天道之大经，四时之大顺，不可失也。”但其阴阳五行之术，“大祥而众忌讳，使人拘而多所畏”。《吕氏春秋》也是强调王者一统而“执一”。“王者执一，而为万物正，……以身为家，以家为国，以国为天下。此四者并位同体。故圣人之事，广之则极于宇宙日月，约之则无出于身者也”。从宇宙日月，到身家国天下，“王者执一”反映了帝王的一统思想。

西汉初年实行黄老之术，“无为而治”，“与民休息”。《黄老帛书》也谈到天人关系，认

为“天地有恒数，万民有恒事，贵贱有恒位，畜臣有恒道，使民有恒度”。这是把小生产自然经济和贵贱等级制看作天地人间的永恒规律性，“顺则立，理则成，逆则亡”。只要顺应这个天数，人道就可以立而成，是道家思想的发挥。汉武帝时“罢黜百家，独尊儒术”。董仲舒借用阴阳说解释儒家思想，阐明其天人合一观点。他说：“事应顺于名，名应顺于天，天人之际，合而为一。”又云：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。”这是用人性喻天性，是道德本体。他还提出“道之大原出于天，天不变道亦不变”，“屈臣而伸君，屈君而伸天”，乃至“天人感应”思想。

唐代佛教盛行。韩愈反对佛道，主张“原道”，即恢复和发扬儒家的仁义道德和性善说。“道德云者，合仁与义而言之也”。他还提出“顺天”、“合道”，顺天即遂顺“天道”，合道即合于“人道”。这个“天”仍是道德之天。他说：“所谓顺乎天者，贵贱穷通之来，平吾心而遂顺之，不以累其初。”就是加强自我修养，贵贱穷通都不能动我天生之善性，便是道德。他认为，老子是“去仁义”之道，佛之道是“弃君臣父子”之义而求清静寂灭，都是向往消极无为之世界，不合于人道的。韩愈理想的则是有为的世界。他引用《大学》中的“修齐治平”与佛道相对抗，宣扬积极的人道。但他只引到“正心诚意”，而不及“格物致知”。

宋明理学家提出“格物致和”这个正确命题。但其所格之物，仍不外是圣人所教及人伦日用之事，而不是看重自然界的事物，故又称“格物穷理”。张载认为：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一。致学而可以成圣，得天而未始遗人。”主要是人性与天道合一，并强调“诚”，所谓“性与天道合一存乎诚”。二程提出“天人本无二，不必言合”。“学者不必远求，近取诸身，只明人理，敬而已矣。……故有道有理，天人一也，更不分别”。朱熹说“盖天地

万物本合一体，吾之心正则天地之心亦正矣，吾之气顺则天地之气亦顺矣”。陆九渊说“尽吾之心，便与天同”。王阳明进而发挥“心即道，道即天，知心则知道、知天”。从孟子、《礼记》到宋明理学，儒家的“天人合一”，是由人而天，由人道而天道，从“人心”建“天心”，从人性理性到天性，实际上只有圣君圣人才能做到。如朱熹说：“盖自天降生民，则莫不与之以仁义理智之性矣。然其气质之禀或不能齐，是以不能皆知其性之所有而全也。一有聪明睿智，能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性，……以继天立极。”此其“人”则集君、圣于一身，以教之治之，统治万民，以成王权王道。儒家的仁义道德正是为治者爱人教民治民。程颐说的“君道即天道也”，亦是此意。

三、“天人感应”

所谓“天人感应”，就是把自然界的某些变化或怪异现象看作是天的警告，人间的祸福或王朝衰亡是天的惩罚；而人间圣王圣贤修仁义道德，就感动天地而造福。如商汤为玄鸟降世，刘邦斩蛇而汉兴等故事，以及所谓“天兆”、“谴告”等，都是天人感应观念的反映。实际是主宰之天与义理之天的合一，是阴阳、儒、道诸家一些思想的融会，形成神秘主义的“天人感应”。

原始阴阳只是表示南北向背或表里的意思，是人们对自然界一种粗浅的认识。《周易》从复杂的自然界和社会抽象出阴阳、刚柔、内外、上下、大小等既对立又统一的哲学范畴及尊卑贵贱伦理，开始带有神秘色彩。阴阳家根据阴阳变化，提出“四时之序”即春夏秋冬，有利于农耕；但又扩大为国家治理，将政令与四时协调，即“人与天调”。所谓“圣王务时而寄政”，“阳为德，阴为刑”，“德始于春，长于夏”，“刑始于秋，流于冬”，及日食“修

德”、月食“修刑”，彗星“修和”，日月争明“修正”。要求君主“无变天之道，无绝地之理，无乱人之纪”，就可以“免于天地之诛”；政令刑德“合于天地之行”、“四时之序”，就可以免祸得福，“天下太平”。司马迁说，所谓阴阳、八位、十二度等，“各有教令，曰顺之者昌，逆之者亡，未必然也。故曰使人拘而多畏”。

五行原指金木水火土五种物质原素。《尚书·大传》记载周武王伐纣时，兵至殷都，士兵欢呼：“孜孜无息！水火者，百姓之所饮食也；金木者，百姓之所兴生也；土者，百姓之所资生，是为人用也。”形象地表达了人们对五行的崇拜。原始五行说不仅在复杂的客观世界推衍和提炼出五种具体物质实体，而且潜藏着使五种原素相合以产生新物质的思维定向。西周末年，史伯提出“和则生物，同则不继”，“以土与金木水火杂，以成百物”，以水平水依然是水，并不能产生新物质，就颇有哲理。五行说在发展中很快被披上神秘色彩，用以解释社会现象。据荀子说这一趋势由子思倡之，孟子和之，加以非类排比，赋予“幽隐”内容。如《礼记》依据原有道德、政治及认识范畴摘取的仁义礼智信，而“道五常之行”（《乐记》）。孔颖达疏云：“到达人情以五常之行，谓以金木水火土之性也。”如何由五行之性衍化出五常之德，使人难测。在《中庸》中则有“国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体，祸福将至，善必先知之，不善必先知之，故至诚如神”。已有“天人感应”之含义。

道家也重视阴阳五行说。在当时列国征战中，老子劝告诸侯不要顽火好战，而要奉行不争之德，强调光大水的德性，“上若善水，水利万物而不争”，“夫不争，故天下莫与之争”。他还认为“道”是万物之本，但其运行须借阴阳之力。“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴抱阳，中气以为和”。二即阴阳，阴阳

相交，产生冲气而成和，天地万物就是在阴阳相反相成的作用中化生的。庄子认为，天地之间乃是一气，“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫出乎地，两者交迫成和，而物生焉”。阳气上升，阴气下降，二气相交成和，而化成万物。这主要是说的自然界现象，以后道教则发展其神秘性，产生诸多说教。

战国时代，邹衍以阴阳五行说显于诸侯。他以天人感应和天道循环将“五行相生”说演变为五德终始说，以所谓机祥制度推而广之，借以说明历史是按五德相胜次序循环的过程，历代帝王政权的嬗变均循此而行。刘向《七略》说：“邹子有终始五德，从所不胜，木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。”他认为，虞为土德，夏为木德，殷为金德，周为火德。每一王朝的兴亡都以其德而行，形成历史循环论。所谓“天地车轮，终则复始，极则复反”。而且兴亡之际都会出现一些象征，如“征兆”、“符应”等。阴阳家还将五行在时间空间上配合，形成体系：春东方，德木；夏南方，德火；秋西方，德金；冬北方，德水；土的位置无法解释，便放在夏秋之交，位在中央。

董仲舒有“天与人副”，也有“人副天数”，二者结合，则天人感应。他说：“天高其位而下其施，藏其形而见其光……高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也；藏其形，所以为神也；见其光，所以为明也。……为人君者，其法取象于天。”这个“天”似摆脱了神灵形象，却具有道德神秘性。如果人君只是“高其位”，而不下施其“仁”，也会遭到报应。所以他提出：“观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之政，而天乃先出灾害谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。非自大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之。”天“仁爱”人君，人君也应取象于天，下施仁爱。同时，他又以天地阴阳比副人事，说明王者、纲

常、教化、制度皆“承天命”。如说“天之大奉使之王者，必非人力所致而至者”；“王者之三纲，可求之于天”；五常之道“受天之佑，而享鬼神之灵”。又云：“天令之谓命，命非圣人不行为；质朴之谓性，性非教化不成；人欲之谓情，情非制度不节。是故，王者谨上承天意，以顺命也；不务明教化民，以成性也；正法度之宜，别上下之序，以防欲也。修此三者，而大本举矣。”王者承天顺命，三纲五常“可求之于天”，“受天之佑”，“明教化”、“正法度”，都是维护贵贱上下等级制度的，王制的色彩很浓。天人关系的神秘性，是与王权主义紧密相联的。

西汉末年出现谶纬学，用天人感应、阴阳灾异对儒家经典穿凿附会；演绎而成神学说教。东汉初对《谶记》、《纬书》整理校订，宣布为官为哲学。其中虽也有自然、历史知识和哲理观点，但主要是君权神授、天命天理及迷信观念，成为统治者欺骗人民，以维护其统治的工具。《白虎通》将阴阳五行与天地一样描绘成有意志的东西，宣扬三纲六纪以至妇女三从等封建伦理的戒条。如云：“三纲法天地人，六纪法六合。君臣法天，取象日月曲伸，功归天地；父子法地，取象五行转相生也；夫妇法人，取象人合阴阳，有始化端也。”这种神学思想在官方推行下，影响很大。甚至像张衡的《灵宪》区类天文学论著也有反映。如谓：“众星列布，其一神著，有五列焉，是为三十五名。一居中央，谓之北斗。动变挺占，寔司王命。四布于方，为二十八宿。日月运行，历示吉凶，五纬经次，用告祸福，则天心于是见矣。……庶物蠢蠢，咸得系命。”

以后各代均有天命、天谴或谴告之说。如所谓“帝王之兴，必俟天命，苟有代谢，非人事也”。一般说，开国帝王有“天命”故事，就是刘邦、朱元璋这样依靠农民战争起事的帝王亦编有故事。黄巾起事时称“苍天已死，黄天当立”，宋江称“替天行道”，洪秀全亦称“天王”。

而王朝末年则有“天谴”，或灾异警告，甚至康有为“公车上书”时，也例举天坛、太和殿火灾为警告来加强其变法维新的根据。在小生产自然经济和君主专制社会，出现这种天人感应之说及迷信观念，是可以理解的。所以近代思想家提倡开民智，发动启蒙运动，很有道理，很重要。

四、几点认识

天人关系是个很大题目。其中有人与天地自然的关系，有人与人类自己创造的天帝天神的关系，天道与人道或人道与天道的关系，主体与客体的关系等，可说是中国哲学史的中心问题，也是中国历史和传统文化的重要问题。按照司马迁的说法，就是“究天人之际，通古今之变”。无论是天人相分、天人合一，或天人相副、天人感应等，都是对这些关系的探讨和论说。其中虽然有对自然界的认识，而主要是人间社会的治理，人间秩序安排及人伦道德要求和规范。

(一)生存和生活在小生产自然经济土壤上的人们(主要是农民)，生来就有依赖自然、顺应自然的倾向，也有某些利用和控制自然的要求。如所谓“靠天吃饭”即是依赖自然，而春种夏锄秋收冬藏及男耕女织，则是顺应自然而劳动操作的描写。古代天文历法、农学医药等即包含人对自然界及人体的认识和经验积累，是与人们的生活和生存环境直接有关的，农田水利既适应自然，又加以调节利用。在各家的天人学说中也有这方面的记载，诸如“备物效用，立成器以为天下利”，“裁万物”、“物畜而制之”、“应时而使之”、“山林泽梁，以时禁发”、“救山泽林藪”、“依时渔猎”等。这只能说是自然经济的反映，而不是什么和谐发展要求。事实上那时由于天灾人祸而经常发生对自然生态的破坏。如战争毁坏，帝王贵族官吏豪绅建筑皇宫御园庄院的大规模

砍伐。秦代就有“阿房出，蜀山兀”之说，实际上各代亦然。佛道是反对杀生破坏自然的，但修建那么多寺院道观不知又毁坏多少。小农为生计计，也常有随意砍伐捕捉之事。所以古代虽有顺应自然，而破坏更严重。

(二)古代天人说内容很多，其要在人间社会的治理。帝王既是“天之子”，又是“万民父母”，是天人合一的产物，也是天命和血缘宗法的结合。因而其统治机构、宫殿、服色、乐章、陵园等，都是依天地阴阳设置、制作或营造的。如用五德终始说来申明和维护其法统，尚黑尚赤尚黄等，服饰等级严明。周代官制依天地四时设天官地官、春夏秋冬官，以后六部亦如是。秦建咸阳宫，“端门四开，以制紫宫”，俨然人间上帝。汉唐长安、洛阳，亦仿天而行。明清的北京内外城紫禁城，南北有天地坛，东西有日月坛。紫禁城前后有天安门、地安门，左右有太庙、社稷坛，既是天赐，又是祖宗荫德。皇城有太和、中和、保和殿，两侧有文华、武英殿，大概是文武拱卫，以保三和；内廷有乾清、交泰、坤宁宫，或是取乾坤交泰之意；乐章有五音六律八声等，无不有天人阴阳五行关系的讲究。至于各种离宫御园及陵园，都是选择最好的风水之地，其平面布局，环境陪衬，亭台楼榭，艺术造型，山川结合，人文地理相应，反映了人工与自然的和谐美感，同时也使人们深深感到皇权的威严和奢华。

(三)尽管历代帝王都称是“奉天承运”，但王朝更替，皇冠落地，使他们不能不把目光转向民，在天人学中出现“民为邦本”、“民视民听”、“民贵君轻”之说。“天无声无臭”，以民的视听为视听，“民之所欲，天必从之”，形成尊天敬德保民的思想。古代民本思想较发展，

其含意是统治者要重民爱民利民惠民，实行仁政德治，“制民之产”、“使民以时”、“轻徭薄赋”，给民些恩赐惠施，使民感恩戴德，“在邦无怨，在家无怨”，“虽劳无怨，虽死无怨”，以稳固其统治秩序。“爱人”终归是为“治人”。任何社会都需要有道德教化、礼义规范，而传统社会则带有明显的王制色彩，并与天道相联系。如由天尊地卑演而为君尊臣卑、父尊子卑、男尊女卑、官尊民卑；又形成三纲五常、三从四德。“无可逃于天地之间”。道德重要，刑亦不可少，“阳为德，阴为刑”，刑德并用。尽管这样，在君主专制时代，仍难跳出“其兴也浚焉，其亡也忽焉”的周期律。因而毛泽东与黄炎培在延安对话中，提出民主的“新路”。

(四)中国传统的天人学说很丰富，也很复杂，有诸多哲理伦理及人文、自然知识，治国方策，很值得研究。我总觉得，我们研究历史或文化问题，一不能忘记基本历史联系，不能割断历史，否定一切，像过去那样否定传统文化，是错误的；二要把问题提到一定历史范围，不要忘记时间地点条件，肯定一切，而要具体情况具体分析，只讲弘扬，不提批判，把今人的观点妄加到古人身上，那也是错的；三要与历史发展、文明进步相联系，并有全球意识，是为了进步，向后看，靠圣人过日子，并不是办法。对天人关系中的哲理伦理等都要分析研究，继承和发扬其优秀的成分或因素。在现代化过程中，要保护自然界生态平衡，控制大气层污染极其重要。我们当然可以从传统天人学中学某些东西，但主要是加强科学研究，采取有力措施，既要加快现代化步伐，又要使环境优美，我们应当为此而努力。

谈 礼

金景芳

近读《光明日报》，见本年10月31日第二版载有在北京师范大学成立礼学研究中心一条消息，不禁引起我的兴趣。因就浅见所及，草成《谈礼》一篇，全文谈了八个问题，敬希方家指正。

一、什么叫礼

《说文·示部》礼下说：“履也，所以事神致福也。”我认为以履释礼是对的。因为礼、履二字音近，履是践履，是行动；而礼正是行动的准则。《论语·颜渊》说：“子曰，‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’”正是说明礼是行动的准则。不过，应当指出，这个行动是人的行动，而不是物的行动。古人虽然有的说，“相鼠有体”，“羊羔跪乳”、“马不欺马”、“乌鸦反哺”，等等，那只是一种比况之词，并不是说禽兽真正知礼，因为禽兽那些行动都是本能的、自发的，而不是自觉的，有意识的。

二、礼的起源

礼是时代的产物，并不是人生来就知礼。儒家的经典一般都说礼产生于“男女有别”之后。例如《礼记·婚义》说：“男女有别而后夫

妇有义，夫妇有义而后父子有亲，父子有亲而后君臣有正，故曰，婚礼者，礼之本也。”同书《郊特牲》说：“男女有别然后父子亲，父子亲然后义生，义生然后礼作。”又《曲礼》说：“夫唯禽兽无礼，故父子聚麀。是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。”《礼运》说：“今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇。”《周易·序卦》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”等等，这几条材料虽然没有明白说礼的产生始于男女有别，实际也是说礼造端于男女有别。

那末，男女有别是什么意思，这种说法对不对呢？我认为男女有别就是实行个体婚制。因为实行个体婚制以前，是实行群婚制，知有母不知有父，既谈不到夫妇，也谈不到父子。儒家说“婚礼者，礼之本”，与恩格斯说“个体婚制是文明社会的细胞形态”的观点，基本上一致，能够说儒家创始人孔子的思想没有真

理性吗?一个是公元前五百余年的思想家,一个是十九世纪的无产阶级革命导师,二人的说法居然若合符节。应该承认真理只有一个。孟子说:“先圣后圣其揆一也。”是有道理的。

三、礼与仁义的关系

关于礼与仁义的关系,儒家创始人孔子有经典式的说明。在《礼记·中庸》记孔子答鲁哀公问政时说:“为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大;亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”这段话里,实际对仁义礼这三个概念的名词、含义、特点及其相互之间的关系,都作了十分精确的说明。他说,“仁者人也”这一点,从文字学上来说,也是成立的,它表明仁是人类所独有,其意义为相亲相爱。《吕氏春秋·爱类》说:“仁于他物,不仁于人,不得为仁,不仁于他物,独仁于人,犹若为仁,仁也者仁乎其类者也。”正是说明这个问题。

从产生的时间来说,仁比义礼产生都早。实际是自有人类那一天起,仁已经产生了。因为人的相亲相爱,应溯源于母子之间的爱。因此,实行仁,自应“亲亲为大”,即应以有血缘亲属关系的作为重点、起点。

为什么说完仁,紧接着又说义?因为仁与义有密切关系。《礼记·礼运》说:“仁者,义之本也。”《郊特牲》说:“男女有别然后父子亲,父子亲然后义生”,就是证明。自历史的发展来看,原始社会是以血族团体为基础的。在任何一个共同体之内,自应只讲仁,讲亲亲,没有义的问题。及至国家出现以后,是以地区为基层单位。在一个地区之内包括有同族和异族,再讲亲亲就不够了,因此,必须又讲义。

“义者宜也,尊贤为大”。宜是什么?宜就是适宜、合理。从政治来说,贤者在位,能者在职,就是宜,任人唯亲,冠履倒置,就是不宜。“尊贤为大”意思是说在义当中,以尊贤为重。

因为国家是由各种各样的人组成的,其中有老小、强弱、智愚、贤不肖。如果使这个国家能有安宁秩序,人民过着幸福的生活,就必须尊贤,即是使贤者在位,能者在职,不让不肖者在位,不能者在职。当然,义产生以后,仁还不能不讲。不过,古时对家庭与社会的侧重点是不同的。《礼记·丧服四制》说:“门内之治恩掩义,门外之治义断恩。”说明仁义这两个德目,无论在家庭在社会,都要讲。但在家庭要侧重仁,在社会要侧重义。《丧服四制》文内说:“恩者,仁也。”

“亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”这句话,既说明礼的内容,同时也说明礼与仁义的关系。“亲亲”说的就是仁,“杀”则是说实行仁,就会遇到有亲疏厚薄的等差。《礼记·丧服小记》说:“亲亲以三为五,以五为九,上杀、下杀、旁杀,而亲毕矣。”郑玄注说:“己上亲父,下亲子,三也;以父亲祖,以子亲孙,五也;以祖亲高祖,以孙亲玄孙,九也。杀谓亲益疏者,服之则轻。”上述的经和注合在一起,就是“亲亲之杀”的具体说明。“尊贤之等”则是说所谓贤者也有优劣大小的差别,因而尊贤也必须与这个客观情况相适应。《左传》庄公十八年说:“王命诸侯,名位不同,礼亦异数”,这个“礼亦异数”就是尊贤之等。

“礼所生也”是说礼的产生是由于仁有亲亲之杀和义有尊贤之等。因此,仁义和礼三者应看作是一个整体。此三者,仁义是内容,而礼则是仁义二者的表现形式,仁义是抽象的,礼是具体的。

《孟子·离娄上》说:“孟子曰:‘仁之实,事亲是也,义之实,从兄是也,礼之实,节文斯二者是也。’孟子所说的与孔子上述的观点完全一致。”“事亲”与“从兄”好懂,那末,什么是“节文斯二者”呢?“斯二者”接上文,当然是指仁义,“节文”的意义则可引《礼记·三年问》来作说明。该文说:“三年之丧何也?曰,称情

而立文，因以饰群，别亲疏贵贱之节。”这里所说的情，就是指礼的内容。所说的文，就是指三年丧所服的斩衰之服，所说的节，则是指斩衰的丧期为三年来说的。总的说，节文是以仁义为内容的礼所表现的外部形式。

《礼记·曲礼上》说：“夫礼者，所以定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非也。”这几句话说的很清楚。礼是干什么的呢？简单说，礼就是讲等级制度的。

今人一提等级制度，无不奋力反对。其实，等级和阶级不是同一的概念。我们反对阶级是因为它有剥削，有压迫，等级则不然。等级是所有一切有组织的群体，所不能避免的。古时如《孟子·滕文公上》说：“物之不齐，物之情也，或相倍蓰，或相什百，或相千万，比而同之，是乱天下也。”《荀子·王制》说：“夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。势位齐而欲恶同，物不能赡则必争，争则必乱，乱则穷矣。先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等，足以相监临者，是养天下之本也。”今日我们中国共产党也是以下级服从上级，全党服从中央为组织原则。可见，消灭阶级可也，等级是不能消灭的。

有人说，有等级存在，还能讲平等吗？我认为讲平等并不是要求形式上平等。例如，我们说，要使中国十二亿人口人人都有饭吃，都有衣服穿，这就是平等，这并不意味着每个人都吃同样数量的饭，都穿同样大小的衣服。如果真是那样，反而是不平等了。

四、礼与俗和法的关系

俗礼法三者，自其作为人的行动准则这一点来看，很相似。但它们在性质、作用和产生的时间方面，有极大的不同。现在我们在谈礼，可以把三者合并在一起，谈谈它们之间的关系。

首先说俗。俗是自然形成的，所谓“约定

俗成”，并不需要有某一个人或某一个集体来制定，它也没有强制性。例如《庄子·逍遥游》说：“宋人资章甫而适诸越，越人断发文身，无所用之。”这个“断发文身”就是古代越人的俗。又如《史记·匈奴列传》说：“苟利所在，不知礼义，自君王以下，咸食畜肉，衣其皮革，被旃裘，壮者食肥美，老者食其余，贵壮健，贱老弱，父死，妻其后母，兄弟死，皆收其妻，妻之。”这也是当时匈奴族的俗。俗产生最早，应在原始时代。但不一定随着时代的变化而消失，单就俗的本性来说，应和次生的礼一样，长期存在。

现在说礼。礼的产生当在国家产生的前夜。《尚书·尧典》说，伯夷典三礼，《礼记·礼运》说“礼义以为纪”是在“天下为家”之后，应是可信的。礼是由官方制定的，与约定成俗不同。例如孔子言夏礼、殷礼、周礼，礼家恒言改正朔，易服色；夏正建寅，殷正建丑，周正建子；夏尚黑，殷尚白，周尚赤等等，都应是官方制定的。又礼对人民有约束力。例如，失礼就会有人谴责，《左传》襄公二十七年说：“叔孙与庆封食，不敬，为赋《相鼠》。又‘伯有赋《鸛之贲贲》，赵孟曰：‘床第之言不逾阂，况在野乎？非使人之所得闻也。’”就是证明，但礼与法不同，失礼只受舆论责备，没有强制性。

法与礼俗比较，产生最晚。中国在夏殷周三代都盛言礼，当时只有刑，还谈不到法。法的产生当在战国初年。战国思想界有所谓法家。法家的著名人物有慎到、申不害、商鞅、韩非。作为法家执法的经典著作，有李悝《法经》，从这时起，根本上改变了“议事以制”的老办法。司马谈《论六家要指》说：“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。”司马谈讲法家与儒家思想上的区别，在于法家主张“不别亲疏、不殊贵贱”而儒家主张“亲亲尊尊”，这两种思想根本对立，是对的。但是，他说“则亲亲尊尊之恩绝矣”，就不